UNIVERSITÉ DE FRANCE ... ESSAI SUR LES IDÉES DE L'APOCALYPSE...

Alfred SCHNEIDER (of Drulingen.)

Digitized by Google

Digitized by Google

31 ... 22. ...

UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

ESSAI
SUR LES IDÉES DE L'APOCALYPSE

TOUCHANT

LA PERSONNE DE CHRIST.

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG,

ET PUBLIQUEMENT SOUTENUE,

Le Mercredi, 31 janvier 1855, à 5 heures du soir,

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

ALFRED SCHNEIDER,
de Drulingen (Bas-Rhin).

STRASBOURG,
IMPRIMERIE DE VEUVE BERGER-LEVRAULT, IMPRIMEUR DE L'ACADÉMIE
1855.

Digitized by Google

Digitized by Google

A MON PÈRE,

A MES ONCLES ET MES TANTES,

Faible témoignage d'amour et de reconnaissance.

ALF. SCHNEIDER.

Digitized by Google

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
DE STRASBOURG.

M. BRUCH ✻, Doyen de la Faculté.

MM. BRUCH ✻,
RICHARD,
FRITZ,
JUNG ✻,
REUSS,
SCHMIDT,
} Professeurs de la Faculté.

M. REUSS, président de la soutenance.

MM. REUSS,
BRUCH,
JUNG,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.

Digitized by Google

ESSAI

SUR LES IDÉES DE L'APOCALYPSE

TOUCHANT

LA PERSONNE DE CHRIST.

PREMIÈRE PARTIE.

(INTRODUCTION.)

§. 1.

La critique moderne s'est beaucoup occupée de l'Apocalypse, et croit être arrrivée à quelques résultats définitifs assez importants, que les discussions contradictoires les plus récentes ne lui ont plus fait abandonner depuis. Elle établit 1° que l'Apocalypse est écrite en 68 après Jésus-Christ, sous Galba ; 2° qu'une différence fondamentale de tendance, de langage et d'idées entre l'Apocalypse et le 4.e Évangile défend de les attribuer au même auteur; 3.° que l'Apocalypse trouve son explication naturelle dans les idées eschatologiques que la première société chrétienne partageait encore avec la Synagogue, et qu'elle se rattache à cet ensemble de croyances qu'on a appelé Judéo-christianisme.

Digitized by Google

En formulant ces résultats, la critique croit être autorisée à penser que la valeur du livre n'en est pas amoindrie aux yeux de la science. Il a pris rang dans l'histoire du développement des idées chrétiennes, comme le document le plus ancien et le plus important du christianisme primitif en dehors de la sphère de Paul, comme le représentant principal, dans le Nouveau-Testament, des croyances d'une grande partie des premiers chrétiens, enfin, comme l'expression la plus élevée et la plus parfaite des idées et des formes apocalyptiques. De plus, les discussions et les études qui ont conduit à assigner cette place à l'Apocalypse ont eu la plus grande influence sur la science elle-même. Elles ont été le signal et le point de départ pour le classement, d'après une méthode plus rationnelle, des matériaux de l'histoire du dogme.

Le but de la présente dissertation n'est pas de reprendre la discussion sur les points ci-dessus indiqués, soit pour les confirmer, soit pour les remettre en question; elle se propose de traiter un sujet plus spécial que les interprètes de l'Apocalypse, à quelque nuance, à quelque école qu'ils appartiennent, nous semblent avoir trop négligé et qui peut servir à éclairer la question si importante des origines du dogme chrétien. Nous voulons parler des idées de ce livre sur la nature et la dignité du Christ. Non que ce point spécial ait été oublié dans la comparaison qu'on a établie entre l'Apocalypse et le 4.e Évangile, au point de vue des idées religieuses en général. Il a fourni des données suffisantes, à ce qu'on a pensé, pour faire

Digitized by Google

revenir sur l'idée longtemps reçue, que la christologie des deux livres, sauf quelques différences dans la forme, est identique. On a constaté que les traits caractéristiques, distinctifs de la doctrine de Jean et notamment sa terminologie, ne se retrouvent pas dans l'Apocalypse, et qu'elle se rattache encore au Judéo-christianisme par le fait même de sa préoccupation eschatologique. Nous admettons en principe cette divergence qui nous semble ressortir clairement des parallèles qu'on a établis, et notre intention n'est pas de la prouver par une nouvelle confrontation des deux textes. Cependant le côté positif de la question, le caractère particulier de la doctrine de notre livre est loin d'avoir été défini avec autant de certitude. Les auteurs qui s'en sont occupés, soit dans les commentaires soit dans des tableaux comparatifs assez restreints, diffèrent tous quant à la valeur à accorder à certains attributs prêtés à Christ. Le nom lui-même de Judéo-christianisme, tel qu'on l'entend ordinairement, semble impliquer, quant à la personne de Christ, une conception vulgaire, peu en harmonie avec celle de Paul et de Jean, et moins encore avec la pensée intime de l'Évangile. Quelques théologiens ont cru pouvoir avancer que telle aurait été d'abord la croyance générale, et que la christologie ne se serait élevée au-dessus de cet état rudimentaire que peu à peu et dans la sphère de Paul seul. Ces assertions ne peuvent mieux être vérifiées que par l'Apocalypse, qui, par son âge et son importance, est le premier témoin dans cette question. Nous avons donc cru qu'il serait d'un haut intérêt d'examiner et

Digitized by Google

de préciser ses idées christologiques, de mieux définir la valeur de certains attributs de Christ que plusieurs auteurs ont trop facilement abaissée en vue de leur système et sur le compte desquels d'autres ont hésité à se prononcer, enfin de rechercher, soit dans le livre lui-même, soit dans le milieu qui a pu influer sur ses tendances, ce qui peut nous faire croire qu'il s'élève au-dessus de la sphère vulgaire du Judéo-christianisme.

§. 2.

Pour arriver à ses conclusions sur l'Apocalypse, la critique a dû s'affranchir non-seulement de l'intérêt apologétique qui, pour rattacher l'Apocalypse au 4.e Évangile, ferme les yeux sur une discordance évidente, mais encore de l'antipathie dogmatique qui, à cause de son eschatologie, refuse le caractère apostolique à notre livre. L'un et l'autre des deux partis pris a toujours mis obstacle à une juste appréciation de la doctrine de l'Apocalypse. On l'adoptait ou on la rejetait selon qu'on l'attribuait à l'évangéliste ou qu'on était adversaire du chiliasme. C'est pour servir sa polémique contre ce dernier que Denis d'Alexandrie fit le premier essai de critique au sujet de l'Apocalypse. Nos réformateurs, à leur tour, ont rejeté ce livre par antipathie théologique, parce que, dit Luther[1], elle con-

1. Préface du Nouveau-Testament; 1re édit. Septembre 1522.

Digitized by Google

tient des visions indignes d'un apôtre et d'un vrai prophète. Toujours, dans les discussions, la question eschatologique est mise en avant et l'on s'occupe peu des autres points du dogme qui, pour les défenseurs de l'authenticité, servent forcément de parallèles au 4.e Évangile. Luther, cependant, porte son attention de ce côté; il examine en passant la christologie de notre livre, ce qui le conduit à dire que Christ n'y est pas enseigné. Il va trop loin; ce qu'il n'y retrouvait pas, c'est la doctrine de Paul et son sentiment l'a bien guidé en comprenant l'Apocalypse dans une même catégorie avec les autres documents d'une nuance dogmatique qu'il repoussait comme illégitime, mais pour laquelle l'exégèse de nos jours a revendiqué une place à côté de Paul et de Jean. En effet, on ne peut dater l'examen vraiment impartial des idées dogmatiques de l'Apocalypse que de l'époque où l'on se dégagea de ces entraves séculaires qui, de l'une et de l'autre part, empêchaient d'assigner librement à l'Apocalypse son rang parmi les conceptions chrétiennes.

Cependant les ouvrages célèbres de Ewald, Lücke, Néander, Credner, De Wette, Reuss, qui ont opéré ce changement dans la science, étaient avant tout occupés de porter la lumière dans le dédale d'opinions touchant les idées messianiques en général, l'origine et le caractère particulier de la littérature apocalyptique, l'époque et les circonstances de la rédaction de notre livre, les différences de point de vue, de style, de composition qu'offre sa comparaison avec le 4.e Évangile; ce n'est que sommairement et pour faire ressortir les particu-

Digitized by Google

larités les plus saillantes qu'ils ont pu traiter le point spécial qui nous occupe. Ce fut assez, néanmoins, pour réfuter les parallèles apologétiques de Donker-Curtius, Schulze, Kolthoff, etc., basés sur des ressemblances superficielles et de simples analogies entre les termes employés par les deux livres. Depuis lors, la suite du débat sur l'auteur de l'Apocalypse et les recherches de l'école de Tubingue sur les origines du dogme chrétien ont plus particulièrement attiré l'attention sur la christologie de ce livre. Le Commentaire de Züllig[1] a le mérite d'avoir le premier traité ce sujet avec quelque détail, en faisant entrer en comparaison les idées messianiques antérieures et la théologie scolastique contemporaine. Après lui, et en partie se fondant sur ses études, Zeller et Schnitzer[2], dans quelques pages consacrées à ce sujet, cherchent à prouver que l'Apocalypse se tient au point de vue judéo-chrétien et n'enseigne pas la divinité de Christ. C'est ce qui résulte également de l'excellent parallèle établi par Köstlin[3], et des observations de Schwegler[4] et de Ritschl[5], quoique notamment le premier insiste sur la tendance de l'Apocalypse à exalter Christ au-dessus de la sphère humaine.

D'accord sur ce point avec les critiques nommés plus haut, les auteurs que nous venons de nommer s'en

1. Premier volume, 1834; deuxième volume, 1840.
2. *Tubing. Jahrb.*, vol. IV.
3. *Joh. Lehrbegriff*, 1843.
4. *Nachapost. Zeitalter*, 1846.
5. *Entstehung der altkatholischen Kirche*, 1850.

Digitized by Google

éloignent dans l'acception du célèbre dilemme proposé par Lücke. Ils cherchent à concilier l'authenticité de l'Apocalypse avec l'intérêt de leur système historique, en attribuant à l'apôtre Jean un livre à la christologie duquel ils refusent toute valeur spéculative. Le Commentaire de De Wette[1] défend contre eux le point de vue des anciens critiques. Son opinion sur notre sujet est cependant assez vaguement précisée et comme perdue dans la masse des détails exégétiques. Hengstenberg[2], presqu'à la même époque, s'est fait le défenseur le plus nouveau et le plus décidé de l'unité d'origine et de doctrine des deux livres attribués à Jean. En réponse, soit à ses attaques acerbes, soit à ses arguments, Lücke a fait une révision de son ouvrage capital, qui embrasse dans leur ensemble toutes les questions historiques, critiques et dogmatiques, soulevées au sujet de l'Apocalypse pour conclure avec plus de force encore aux résultats précédemment obtenus[3]. Il se prononce à la fois contre son authenticité et pour une christologie qui se rapproche pour la forme et le fond des conceptions de l'Ancien-Testament et du Judéo-christianisme.

Nous nous félicitons enfin d'avoir eu pour guide dans nos recherches l'important ouvrage de M. le professeur Reuss sur l'histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique, dont un chapitre est consacré à notre sujet particulier.[4]

1. *Exeg. Handb.*, 1848.
2. *Comm.*, 1848-49.
3. *Einleitung*, 2e édit., 1852.
4. Strasbourg, 1852.

Digitized by Google

§. 3.

Nous venons de voir que la plupart de ces auteurs arrivent à cette conclusion, que la christologie de l'Apocalypse non-seulement diffère de celle du 4.e Évangile, mais encore se caractérise comme judéo-chrétienne.

Faut-il entendre par là qu'elle ne s'élève pas au-dessus des données de l'Ancien-Testament et qu'elle ne constitue point encore une ligne de démarcation entre le judaïsme et la religion nouvelle? Pouvons nous en conclure avec plusieurs de ces théologiens, que les prémisses d'une christologie transcendante sont en effet à chercher dans le Paulinisme seul et sont encore étrangères aux croyances primitives?

On a reconnu de nos jours, par une étude attentive de ces dernières et de notre livre, que le nom même assez vague de Judéo-christianisme peut s'appliquer indistinctement à deux tendances au fond différentes. Toutes deux n'entendent pas rompre avec l'ancienne alliance, et c'est ce qui les distingue de Paul et de Jean; le christianisme pour elles en est la continuation et la réalisation parfaite.

Mais tandis que l'une, faisant de la foi en la messianité de Jésus une simple appréciation historique, attache son principal intérêt à la conservation de la loi rituelle[1], l'autre accorde à cette dernière une signification plus

1. Cp. Act. 15; Gal. 2; Phil. 3.

Digitized by Google

symbolique que réelle et fait de la personne de Christ et du salut par lui le centre de la doctrine. L'une reste exclusive et particulariste, l'autre admet l'universalisme; l'une attaque Paul, l'autre au moins ne lui est pas hostile. Ces deux tendances ont leur analogue dans le légalisme et dans le prophétisme de l'Ancien-Testament[1]. L'Apocalypse est fille légitime de ce dernier.

Cette supériorité relative de la nuance judéo-chrétienne représentée par notre livre est incontestable. Pour l'expliquer on peut facilement admettre avec quelques-uns des auteurs dont nous parlons[2], que chez beaucoup de chrétiens du premier âge les convictions relatives à la dignité et à la puissance supérieure de Christ se basaient non-seulement sur l'impression immédiate produite par sa personne et son enseignement, mais encore sur la grandeur des espérances messianiques qui se rattachaient à son nom. En effet, partout où l'on nourrissait ces dernières, pour qu'on pût attendre de la part de Christ une protection continuelle dans la tribulation, une victoire éclatante sur les ennemis de plus en plus redoutables du royaume de Dieu et une glorification finale des élus, il fallait que sa mort, en apparence inconciliable avec son titre de Messie, fût le chemin de son élévation et que sa personne fût revêtue d'une puissance et d'attributs qui l'élevassent bien au-dessus de la sphère humaine. Cette influence des idées eschatologiques a été parfaitement mise en évidence par

1. Cp. Köstlin, p. 487.
2. Zeller, *loc. cit.*, p. 53 *sq.*

Digitized by Google

Züllig[1]. Zeller et Köstlin, en se plaçant à ce point de vue, accordent que des deux éléments dont selon eux a dû se former la notion d'une nature divine de Christ, l'élément historique est porté à son point culminant dans l'Apocalypse; mais ils s'arrêtent là. Ils refusent d'y trouver l'idée du Verbe et de la préexistence bien qu'ils se voient obligés de reconnaître que les attributs prêtés à Christ préparent la voie au dogme du *Logos*.

Schwegler, à son tour et contrairement au système qu'il défend, y voit le point de départ du développement qui, selon lui, aboutit au 4.e Evangile.

Mais nous croyons que ce point de vue n'est pas le seul que l'histoire nous recommande et qu'il néglige une partie des faits dont il faut tenir compte pour comprendre le mouvement des idées à cette époque, et que notamment l'Apocalypse nous met sur la voie d'une explication plus large et plus consciencieuse. Ainsi, non-seulement il ne faut point oublier que notre livre accorde une grande importance à l'œuvre terrestre de Christ, à la rédemption et à la régénération de l'humanité par sa mort, et que cette croyance a au moins autant contribué à exalter sa personne que celle de sa parousie future; mais encore il est impossible de faire abstraction des idées répandues dans la société juive contemporaine pour suivre l'origine des croyances nouvelles.

Il y avait là différentes notions sur la nature du Messie qui ont pu directement influencer les convictions chré-

1. I, 33

Digitized by Google

tiennes. On peut constater dans le Nouveau-Testament l'existence d'une notion supérieure au moment de l'apparition de Christ. Il y a tout lieu de croire qu'indépendamment de la philosophie alexandrine il s'est formé sur le terrain de la synagogue une christologie spéculative et en tout cas supérieure aux croyances vulgaires.

Les récentes études de Lücke[1] et de Dillmann[2] sur l'Apocalypse d'Enoch ont porté la lumière sur ce terrain, que de premiers travaux trop peu critiques ont longtemps laissé sans fruit pour la science. Ce livre, dont la date est fixée avec beaucoup de certitude par Dillmann à 110 avant Jésus-Christ, se trouve être le plus ancien monument connu de la littérature essentiellement rabbinique et palestinienne qui, en développant Daniel, créa l'Eschatologie juive. Il renferme de plus des traces de cette philosophie particulière fondée sur l'Ancien-Testament, que l'on a signalée dans quelques Apocryphes de l'Ancien-Testament[3] et qui apparaît plus développée dans les Targums pour aboutir enfin dans les Midraschim ou Commentaires et dans le livre Sohar[4] au célèbre système de la Cabbale.

Par tous ces documents on peut constater qu'une théologie et plus particulièrement une christologie spéculative était enseignée et propagée dans les écoles de

1. *Einleitung*, §. 11.

2. *Das Buch Henoch*, *übersetzt und erklärt. Leipzig*, 1853.

3. Reuss, I, p. 92.

4. Dont la forme actuelle date du XIIIe siècle, mais dont les anciennes traditions se rattachent au nom de Simon ben Jochai, qui les aurait lui-même recueillies au IIe siècle. Gfrörer, *Jahrh. des Heils*. I; Frank, La Cabbale, Paris, 1843.

Digitized by Google

la Palestine. Dans Enoch nous trouvons l'idée de la Sagesse personnifiée, mise en rapport avec celle d'un Messie préexistant, revêtu des plus hauts attributs de gloire et de puissance. Dans les Targums, l'idée de l'hypostase du Verbe distincte de la divinité abstraite. Dans la Cabbale, la personnification des attributs divins réduite en système. On accorde généralement aujourd'hui[1], que les idées ou au moins les formes particulières à cette littérature peuvent, en raison du caractère traditionnel de l'enseignement juif, remonter jusqu'à l'époque des apôtres, quand même la rédaction des ouvrages indiqués serait postérieure.

Or, par le fait même que notre livre appartient par son auteur et ses origines religieuses à ce même milieu palestinien[2], nous sommes autorisés à penser que les idées propres à ce dernier, les espérances eschatologiques et les formes apocalyptiques répandues et consacrées dans cette sphère, pourront nous orienter dans nos recherches sur le caractère particulier des idées christologiques de l'Apocalypse. Les citations tirées de cette littérature sont trop multipliées dans les commentaires, l'affinité de notre livre notamment avec les Apocalypses antérieures est trop évidente pour que nous puissions soutenir avec Hengstenberg[3] que toutes ses idées doivent être directement ramenées à l'Ancien-Testament et n'ont point été influencées par les traditions de l'école. Nous ne

1. Zeller, *loc. cit.*, p. 712.

2. Cp. surtout Lücke, p. 687 *sq.*

3. Et, avant lui, Hävernik, *De cabbalistica, quæ dicitur inesse Apocalypsi. forma et indole;* 1834.

Digitized by Google

saurions donc croire qu'un auteur, comme le nôtre, convaincu de la nature surhumaine de Christ, connaissant à fond à la fois l'Ancien-Testament et la tradition, ait pu ignorer ou négliger de mettre à profit, pour formuler sa christologie, les données que lui mettait sous la main la philosophie naissante de la synagogue.

Cette manière de voir n'est du reste pas nouvelle; elle a été professée par une série d'auteurs tels que Rhenferd[1], Vitringa[2], Herder[3], Berthold[4], Ewald[5], etc. Cependant plusieurs d'entre eux ont poussé trop loin ces rapprochements, en croyant retrouver dans notre livre la philosophie cabbalistique dans son état achevé, et sont allés, comme par exemple Herder, jusqu'à dessiner les détails de la figure de Christ ou le plan même de l'Apocalypse d'après l'arbre cabbalistique. Ces écarts ont conduit des théologiens récents à l'opinion, selon nous également extrême, que l'Apocalypse n'a aucun rapport avec ces idées philosophiques qui ne seraient nées qu'au 2.e siècle et n'existeraient même pas dans une partie des écrits que nous avons cités, comme par exemple celle de l'hypostase du Verbe dans les Targums. Cependant des recherches plus récentes et plus approfondies nous engagent à tenir, entre les deux opinions

1. *De stylo cabbalistico Apoc.*
2. *Observ. sacræ*, I, 118.
3. *Maran Atha*, 1779.
4. *Christologia Judæorum*, etc., 1811.
5. *Comm.*, 1828.
6. Zeller, *loc. cit.*

Digitized by Google

extrêmes, la voie moyenne déjà recommandée par un auteur fort judicieux du dernier siècle[1]. Nous pensons avec lui que si les idées en question ne formaient pas encore du temps des apôtres un système achevé comme celui de Philon, par exemple, au moins elles existaient et se développaient dans les écoles, et que l'Apocalypse en offre des traces incontestables.

§. 4.

Malgré la perfection actuelle de l'exégèse de l'Apocalypse, l'étude de ses idées dogmatiques rencontre des difficultés dans sa forme même. La pensée s'y revêt du cadre populaire et traditionnel de la vision et du symbole, et mêle si bien l'image à la réalité qu'on ne sait pas toujours les distinguer. L'auteur vit dans les formes des prophètes[2]; il reproduit constamment leurs symboles et presque mot à mot leurs pensées, au risque de se contredire lui-même[3] et de laisser le lecteur dans le doute sur sa propre idée. C'est comme un fardeau sous lequel il plie « *Seine Seele arbeitet unter der Prophetensprache* » (Herder). Est-il responsable du particularisme que respirent certaines de ses citations, les plaies, la loi de talion, le Dieu fort et vengeur? De cette dépendance résulte un certain embarras qui, s'ajoutant au décousu d'un style presque hébreu et au caractère mys-

1. Schmidt, *Bibl. für Crit. u. Exeg.*, I, 1790.
2. De Wette, *Introd. au Comm.*
3. Chap. 21, 24.

Digitized by Google

térieux de l'Apocalyptique, répand l'obscurité sur des points importants.[1]

De plus, nous n'avons point ici une exposition suivie d'enseignements et de croyances. Les éléments dont nous devons composer la christologie sont épars et souvent ne consistent qu'en de simples noms ou attributs sans liaison ni contexte. Ils sont du reste ou particuliers à l'auteur ou empruntés à la forme vulgaire de l'idée messianique, et l'on peut se demander si tout ce qui tient à cette dernière ne figure ici que comme élément obligé du genre apocalyptique, sans qu'on puisse en préjuger de la pensée intime de l'auteur. Si nous réussissons à prouver qu'il s'élève à une conception supérieure, nous croyons pouvoir hardiment attribuer à l'influence de la forme ce qui lui fait obstacle. On a généralement admiré la sobriété de l'auteur dans le tableau des élèments de la félicité éternelle, on admet qu'il a conscience de leur sens spiritualiste. Ne rompt-il pas également l'écorce vulgaire de la christologie, et faut-il prendre à la lettre l'image et les victoires matérielles du Christ apocalyptique? Nous ne le pensons pas; le spiritualisme de l'Apocalypse nous paraît incontestable, et bien qu'il n'atteigne pas à la hauteur de Jean et de Paul, bien qu'il ne marque que le premier pas dans le travail du dépouillement de l'idée, il élève notre livre bien au-dessus de tous les écrits de son genre et de sa nuance,

1. Entre qui, par exemple, alterne la parole? chap. 21 et 22. Qui juge? chap. 20? Ces mots : *le témoignage de Christ*, ont-ils pour sujet Christ ou les fidèles? chap. 19, 10 et 1, 9.

Digitized by Google

et constitue son vrai droit à la canonicité quel que soit son auteur.

Aussi ne nous préoccuperons-nous pas des questions encore pendantes au sujet de l'Apocalypse. En nous renfermant dans notre sujet spécial, nous chercherons à exposer les idées de ce livre sur la personne de Christ d'après le point de vue et selon les principes que nous avons essayé de formuler dans les paragraphes qui précèdent.

Digitized by Google

DEUXIÈME PARTIE.

§. 1.

L'opinion traditionnelle, en soutenant l'unité d'origine et de doctrine de l'Apocalypse et du 4.e Évangile, affirme par là même que l'Apocalypse non-seulement enseigne la divinité de Christ, mais encore se sert pour la formuler de la notion spéculative du Verbe consacrée par Jean. A cet effet, elle s'est toujours fondée sur une série de qualifications de Christ telles que le premier et le dernier, l'alpha et l'oméga (1, 18; 22, 13), le Roi des rois, le Seigneur des seigneurs (17, 14; 19, 16), ou encore le Fils de Dieu (2, 18), le premier né de la création (3, 14), la parole de Dieu (19, 13), et ces dénominations ainsi détachées ont pu jusqu'à un certain point être ramenées à la doctrine du 4.e Évangile.

Digitized by Google

Telle n'a point été, nous l'avons dit, l'opinion de la critique. Le haut âge de l'Apocalypse et son caractère judéo-chrétien très-prononcé sous d'autres rapports, et même la présence simultanée d'un point de vue inférieur documenté par de nombreux passages, lui ont paru s'opposer à l'admission dans ce livre d'une christologie aussi développée que celle du 4.e Évangile. Elle a signalé le caractère judéo-chrétien de l'Apocalypse dans cette foi même sur laquelle elle repose toute entière, que Jésus qui est mort et ressuscité est le Messie prédit par les prophètes prêt à amener dans une nouvelle et glorieuse parousie l'établissement définitif de son règne. Car si le nom de judéo-chrétienne convient à cette préoccupation exclusive des choses futures, qui aime à considérer en Christ beaucoup plus celui qui doit venir que celui qui est venu, à glisser rapidement sur sa vie terrestre pour le contempler dans son élévation auprès de Dieu, à voir en lui de préférence l'oint de Dieu, le roi d'un peuple d'élus, le vainqueur irrésistible d'ennemis et d'obstacles matériels, extérieurs, le sauveur de la tribulation et le garant des biens éternels : On ne peut nier que l'Apocalypse se tienne encore beaucoup à ce point de vue judaïsant.

Il y a plus; si, pour se rendre compte de la nature du Christ apocalyptique, on se bornait à certains passages qui rappellent cette manière de voir, il est certain qu'on ne sortirait pas de la sphère de l'Ancien-Testament, ni ne toucherait encore aux idées essentiellement chrétiennes. Ainsi Christ est représenté en beaucoup d'endroits comme le fils d'Israël qui de son sceptre de fer

Digitized by Google

brise ses ennemis comme des vases d'argile (12, 5; 2, 27), l'organe des vengeances de Dieu qui foule la cuve de sa colère (6, 17; 14, 20; 19, 15), le triomphateur à la tête des armées et le roi des princes de la terre (19, 16; 1, 5); à qui cette dignité revient, parce qu'il est le rejeton de David et le lion de la tribu de Juda (5, 5; 22, 16), et qu'il est l'Oint de Dieu qui l'a assis sur son trône, lui a conféré ses pouvoirs, et l'a muni de son Esprit (11, 15; 12, 10; 2, 27; 3, 21; 5, 6; 3, 1).

On a pensé, d'après cela, qu'une dignité acquise par une dispensation particulière de Dieu et une subordination si nettement formulée ne s'accordaient guère avec l'admission d'une nature divine de Christ, et qu'entre l'héritier de David exalté en puissance par Dieu et le Verbe éternel et créateur, il y avait la différence la plus tranchée. On a fait observer de plus que la forme à la fois poétique et prophétique de notre livre, et l'imitation constante des prophètes rendaient peu probable qu'il s'élevât au-dessus de leurs idées populaires à des conceptions spéculatives; que notamment l'idée du Verbe, née sur le terrain de l'hellénisme alexandrin, et introduite dans le dogme chrétien par Paul et l'Épître aux Hébreux, n'a point sa place dans le milieu rabbinique et palestinien auquel l'Apocalypse doit être rattachée. Par ces raisons on s'est cru autorisé à admettre que les termes sur lesquels se fonde l'Apologétique, et que nous avons cités à l'entrée de ce paragraphe n'offrent que des analogies extérieures, et qu'elle s'est abusée sur leur portée. L'examen auquel les ont soumis entre autres

Digitized by Google

Zeller et Köstlin, tend à prouver qu'il faut y voir plutôt des titres honorifiques attachés aux fonctions de Messie, inspirés, il est vrai, par une tendance prononcée à exalter Christ au-dessus de la sphère humaine, mais sans valeur spéculative, et n'impliquant point la possession d'une nature divine. Selon eux, l'élément divin que possède Christ à côté de sa nature humaine, c'est l'Esprit dont il est abondamment pourvu par Dieu, ce qui rentre dans la manière de voir du Judéo-christianisme vulgaire. Züllig et Schnitzer arrivent à cette conclusion que Christ est un ange, la plus élevée des créatures, qui ressemble le plus à Dieu, et partage avec lui une partie de ses attributs, sans doute d'une manière relative, puisqu'il les a reçus et qu'il est créé.

Nous ne pouvons souscrire à ces résultats. Une étude attentive de notre livre et de la littérature judaïque nous a présenté plusieurs faits importants dont ces auteurs dans leur appréciation n'ont pas tenu compte, et qui nous portent à croire que l'Apocalypse s'élève à une Christologie spéculative par laquelle Christ est élevé à la hauteur de Dieu en qualité d'hypostase divine. Nous allons chercher à montrer dans les paragraphes qui suivent qu'antérieurement à l'époque chrétienne la théologie judaïque, et en particulier la littérature apocalyptique s'est élevée à une christologie supérieure. Que l'Apocalypse, pour être étrangère à l'hellénisme, n'en renferme pas moins des traces certaines de la philosophie particulière aux écoles de la Palestine à laquelle il faut rapporter plusieurs des termes qui font l'objet de la discussion. Enfin, que l'auteur non-seulement est

Digitized by Google

convaincu de la nature surhumaine de Christ, mais qu'il l'élève à la hauteur même de Dieu avec l'intention évidente de le revêtir des mêmes attributs et des mêmes noms. Nous conclurons de ces faits, qu'il est possible et probable que l'Apocalypse se soit dès l'abord placée au point de vue de la spéculation pour se rendre compte de la nature de Christ.

§. 2.

Un élément qui a dû influer sur les convictions relatives à la nature de Christ dès que la réflexion théologique s'est portée de ce côté, ce sont les idées déjà répandues dans une partie de la société juive touchant une nature surhumaine du Messie. Les passages du Nouveau-Testament qui parlent de l'origine inconnue du Messie (Jean 7, 27), de sa venue sur les nuages du Ciel (Matth. 24, 26) ou qui réservent spécialement au Messie le nom de fils de Dieu (Math. 26, 16. 63; Jean 1, 50; 5, 18; 6, 69) constatent assez ces convictions dont on a avec raison signalé comme la source le chap. 7 de Daniel. Ce fut là le thème et le point de départ pour les développements ultérieurs de l'idée messianique notamment dans les Apocalypses d'Énoch et de Pseudo-Esdras qui se rattachent de la manière la plus étroite à Daniel. Nous voyons dans ces ouvrages longtemps contestés la Christologie marcher de front avec l'élargissement croissant de l'horizon eschatologique

Digitized by Google

et s'élever au-dessus des étroites limites théocratiques de l'Ancien-Testament à une hauteur qui a longtemps fait soupçonner pour eux une origine chrétienne.

Le Messie, dans le livre d'Énoch [1], occupe le trône de la majesté divine, sa domination s'étend sur toutes choses (62, 6); il représente Dieu dans le gouvernement du monde, il juge les vivants et les morts, les anges et les hommes, et sa gloire est sans fin aux siècles des siècles (55, 4; 61, 8; 49, 1). Il est la personnification à la fois de la justice et de la sagesse; tous les secrets de la justice sont connus du juste par excellence en qui elle demeure; il amène au grand jour tout ce qui est caché, l'iniquité disparaît devant sa présence (38, 2; 46, 3; 49, 1-4; 53, 6). La sagesse de même est en lui; il en connaît tous les mystères qui sortiront de sa bouche au grand jour de sa parousie où il révèlera à ses élus tous les trésors de ce qui est caché. L'Esprit de Dieu réside en lui dans sa plénitude et selon tous ses charismes (49, 1. 3; 46, 3; 53, 3). Néanmoins ces hauts attributs il les possède parce que Dieu l'a adopté et l'a assis sur son trône (46, 1 et suiv.) et l'auteur aime à le désigner par un nom qu'il forme d'après Daniel et qui depuis lui a passé en usage, celui de Fils de l'homme. Toutefois il indique clairement qu'il entend par là l'homme normal, idéal, l'homme ou l'élu par excellence, que ses perfections naturelles, la justice et la sagesse, élèvent au-dessus de tout, en lui méritant la première place parmi les êtres et l'adoption par Dieu.

1. Dillmann, p. 22 *sq.*

Digitized by Google

Il y a plus; l'auteur enseigne en termes formels non seulement la prédestination du Messie de toute éternité, mais encore sa préexistence réelle dès avant la Création auprès de l'Être suprême où il est connu et glorifié par les anges mais non encore révélé au monde, si ce n'est aux justes dans la prophétie, et où il est réservé pour le grand jour de son apparition. (48, 2. 3. 6. 7; 62, 7; 40, 5.)

D'un autre côté le livre d'Énoch constate les tendances philosophiques de son époque par cette même idée spéculative de la Sagesse personnelle, hypostatique que l'on trouve plus développée dans les Proverbes, Sirach, la Sapience de Salomon[1]. A la manière de ces Apocryphes il représente d'abord la Sagesse, tant dans le sens moral opposé à l'iniquité que dans celui d'une connaissance adéquate de toutes choses comme le dernier but des efforts humains; puis il en fait une personnification, un être réel dont la demeure est aux Cieux jusqu'à ce qu'elle puisse paraître dans le monde (42, 1-4)[2]. Or, selon lui, elle n'y trouvera une demeure définitive qu'avec et par celui qui doit révéler les trésors de tout ce qui est caché, en qui elle est incorporée, le Messie (46, 3; 49, 3; 51, 3.).

D'après cela, nous aurions ici un premier essai de rapprocher l'idée spéculative de la Sagesse avec celle du Messie à l'époque même où toutes deux commencent à

1. Reuss, I, p. 93.

2. «*Die Weisheit kam, um unter den Menschen zu wohnen, und fand keinen Wohnort; da kehrte sie zurück, und nahm ihren Sitz unter den Engeln.*« Cp. le Prologue de Jean.

Digitized by Google

se développer. Ce fait remarquable, ainsi que la préexistence si fortement accentuée du Messie, la grande importance donnée à son titre de révélateur, la place qui lui est faite sur le trône de Dieu comme juge et maître du monde, montrent non-seulement le progrès de la Christologie depuis Daniel, mais prouvent aussi que la spéculation s'en est emparée au sein même du Judaïsme et avant l'époque apostolique.

Pseudo-Esdras, quoique postérieur[1], s'occupe moins de la personne du Messie. Toutefois il admet que son origine est un mystère et qu'à sa parousie le fils de Dieu vaincra ses ennemis non par les armes, mais par la puissance seule de sa parole et de son esprit[2].

Les auteurs qui se sont occupés en dernier lieu de ces ouvrages insistent sur l'influence qu'ils ont dû exercer sur les croyances religieuses des Juifs. C'est à eux et à d'autres semblables, aujourd'hui perdus, qu'il faut attribuer l'introduction et la propagation d'une foule d'idées qu'on trouve généralement répandues et acceptées lors de la venue du Christ, par exemple celles du royaume des Cieux, du Fils de l'homme, de la Géhenne, ainsi que de l'Angélologie si développée du Nouveau-Testament et de la plus grande partie des faits eschatologiques. Sous tous ces rapports notre Apocalypse en est l'héritière et en subit l'influence, et bien que nous ne puissions citer aucun emprunt direct et littéral, les points de contact sont si fréquents que nous

1. Écrit, selon Lücke, vers 38 avant Jésus-Christ.
2. Chap. 13; Lücke, §. 12.

Digitized by Google

croyons autorisés à admettre qu'elle a pu s'approprier aussi les idées christologiques que nous venons de signaler, pour les développer et les pousser à leurs dernières conséquences. C'est à quoi elle a dû être amenée surtout par ses tendances philosophiques que nous révèlent les emprunts qu'elle fait à la théologie juive de son temps, soit pour définir l'essence de la divinité soit pour appliquer les mêmes formules à Christ lui-même.

§. 3.

On sait que la théologie scolastique des Juifs s'est distinguée dès l'abord par le soin d'éviter tout anthropomorphisme, de substituer à l'action directe et personnelle de Dieu dans le monde divers intermédiaires et de ne parler de lui qu'au moyen de périphrases qui ont fini, dans les Targums et les autres écrits rabbiniques, par devenir des formules métaphysiques[1]. L'Apocalypse trahit cette préoccupation d'une manière très-prononcée. Ainsi on s'attendrait à y voir Dieu agir, parler et prendre une part directe au grand drame qui se déroule, ainsi que cela se voit chez les prophètes ou encore dans Énoch et Esdras. Il n'en est rien; l'auteur lutte évidemment entre l'obligation de faire figurer Dieu dans son tableau et la crainte respectueuse d'en donner une idée trop matérielle. Ezéchiel et Daniel voient et décrivent Dieu sous une forme humaine; notre

1. Cp. Reuss, I, p. 91 *sq.*

Digitized by Google

auteur n'en reconnaît la présence qu'au trône qui symbolise la royauté suprême et à l'éclat lumineux qui l'entoure. Il n'ose pas le nommer; καθημενος, quelqu'un est là. « *Ihn zu nennen, hat die Seele kein Bild, kein Wort die Sprache* » (Herder). Ailleurs, sa présence n'est indiquée que par le tabernacle céleste (11, 19; 15, 5). A la place de Dieu agissent et parlent des intermédiaires multipliés, les chérubins, les vieillards qui entourent le trône, des anges divers, des voix indéterminées (16, 1. 17), les sept tonnerres[1] (10, 5; Ps. 29), et l'on peut remarquer encore cette forme passive « il fut donné » partout où il est question de l'action divine (6, 11; 8, 3; 13, 5, etc.) Enfin, quand arrivant à parler du renouvellement de toutes choses, l'analogie exige, pour ainsi dire, que Dieu prononce lui-même la parole créatrice, l'auteur emprunte à l'Ancien-Testament la forme de ces curieuses apparitions où Dieu parle et agit dans l'ange qui est sa manifestation concrète, ce qui a été cité comme une preuve de la préoccupation dont nous parlons. (21, 5; Juges 6, 14; 13, 18, etc.)

Elle se montre encore dans l'emploi de certaines périphrases pour désigner Dieu : celui qui occupe le trône, le Tout-puissant, l'Alpha et l'Oméga, celui qui est, était et sera, ὁ ὢν και ὁ ἦν και ὁ ἐρχομενος. (1, 4. 8; 4, 8; 11, 17; 16, 5), dont la dernière, tant à cause de son origine que de l'importance que lui donne notre livre, doit ici attirer notre attention. Elle repose sur l'analyse

1. Eisenmenger, *Entdeckt. Judenth.*, I, p. 425.

Digitized by Google

étymologique du nom ineffable Jéhovah, du tétragramme sacré יהוה qu'on sait avoir été de bonne heure un objet de méditation et même de croyances superstitieuses pour la scolastique juive. Quoiqu'il faille la ramener comme à sa source première, à Exode 3, 14 (אהיה אשר אהיה), la formule n'est cependant pas identiquement la même et comme elle ne se trouve pas ailleurs dans l'Écriture sous cette forme nouvelle, tandis qu'elle est assez fréquente dans les Targums et les écrits rabbiniques [1], il faut bien penser que c'est la théologie juive qui l'a modifiée ainsi, et que notre auteur l'emprunte à cette dernière. Cette dépendance a été contestée par Hengstenberg, qui, suivant l'avis déjà exprimé par Hævernick, Delitsch, etc., trouve dans l'emploi du terme ἐρχομενος, à la place duquel on attendrait plutôt ἐσομενος, une allusion directe à la venue de Dieu en Christ, et dans notre formule une explication essentiellement chrétienne et propre à l'auteur, du nom de Jéhovah. Il est de fait, cependant [2], que le terme en question est généralement employé dans le sens abstrait du futur dans la langue du Nouveau-Testament ainsi que dans celle des rabbins, ce que prouve l'absence dans le Nouveau-Testament du mot ἐσομενος, si ce n'est Luc 22, 49 où il est douteux, la comparaison des passages 1 Thess. 1, 10; Luc 3, 7; Math. 3, 7 et surtout l'expression *Olam habba*, αἰῶν μελλων et ἐρχομενος (Matth. 18; 32, cp. Marc 10, 30; Luc 18, 30. Ajoutons que le mot ἐρχεσθαι dans le sens messianique n'est jamais attribué qu'à Christ, et que ce

1. Schœttgen, Wetstein, *ad Apoc.*, I, 4.

2. Cp. Lücke, p. 693.

Digitized by Google

dernier est expressément distingué de Dieu, ch. 1, 4. 5. Au surplus c'est avec הבא que la formule se trouve dans les Targums.[1]

D'après cela, nous pouvons bien admettre que notre auteur l'emprunte telle quelle à la scolastique. Or[2], il est certain que cette dernière s'en servait pour désigner l'essence abstraite de la divinité, qui n'est accessible à la pensée que par la seule idée de l'existence absolue, et pour laquelle l'étymologie probable du nom de Jéhovah semblait indiquer d'avance une expression adéquate. Les trois temps principaux de la racine היה, la trinité du passé, du présent et du futur, devaient circonscrire l'idée une de l'éternité immuable de l'Être suprême. De là vint dans le tableau que l'on dressa des attributs divins le nombre de trois attributs supérieurs pour désigner l'essence indivise de la divinité et leur distinction au moyen de la triple forme du nom Jéhovah que nous venons d'indiquer.

Une autre périphrase de ce nom, l'*alpha* et l'*oméga*, doit être prise dans le même sens (1, 8; 21, 6; 22, 18). L'École se servait de la première et de la dernière lettre de l'alphabet, pour marquer le commencement et la fin de la loi ou aussi sa totalité circonscrite dans ces limites. L'auteur ajoute lui-même l'explication de cette formule qui est en rapport direct avec cette autre empruntée à Ésaïe (44, 6), le premier et le dernier, sur laquelle nous reviendrons plus bas. Seule-

1. *Targ. Jerus.*, Ex. 3, 14; *Targ. pseudo-Jonath.*, Deuter. 32, 29. De Wette, *Comm.*

2. Cp. Züllig, *ad loc.*

Digitized by Google

ment, en nommant ainsi Dieu, nous croyons qu'il fait plus qu'affirmer à la manière des prophètes l'éternité du Dieu vivant comparé aux faux dieux. Nous pensons qu'il l'emploie, de même que la première, dans le sens métaphysique que nous venons de définir, et nous en trouvons la preuve dans une autre formule qui en est le complément et qui ne s'explique que par le système judaïque.

La dédicace (1, 4) est encore faite au nom des sept Esprits qui sont devant le trône. Les mêmes figurent devant l'Éternel sous forme de flambeaux (4, 5), tandis qu'il est dit ailleurs que Christ les possède et qu'ils sont les sept yeux de l'agneau (3, 1; 5, 6). L'exégèse traditionnelle y voit simplement une désignation de l'Esprit de Dieu unique, considéré sous le rapport de son action multiple[1]. Cependant la formule parle de sept Esprits bien distincts et ayant un caractère de personnalité, et de plus, comme étant bien connus et déterminés, tandis que l'Écriture ne fixe nulle part ce nombre et parle toujours d'un seul Esprit se manifestant de diverses manières. Pour être employée ainsi sans autre explication, cette formule devait exister toute faite et être reçue et connue avant notre auteur. En effet[2], l'exégèse judaïque, en suivant la tendance spéculative que nous avons signalée, s'était occupée à rechercher dans l'Ancien-Testament et à fixer les noms et le nombre des attributs divins, par lesquels la divinité transcendante communique avec le monde. Elle se fondait avant

1. Bæhr, *Symbolik des mos. Cult.*, I, p. 443.

2. Cp., pour ce qui suit, Züllig, Ewald, Berthold, De Wette, etc.

Digitized by Google

tout sur Ésaïe 11, 2, où il est question de l'Esprit de Jéhovah se manifestant de six diverses manières. Pour compléter le nombre rond et sacré sept et pour comprendre dans l'énumération une de ses plus importantes manifestations, on prit le nom Esprit de Jéhovah dans le sens spécial d'Esprit prophétique, qu'il a en effet dans de nombreux passages de l'Ancien-Testament (Nomb. 11, 25; 2 Rois 2, 15; Ésaïe 59, 21; Joël 3, 1). Et ce nombre se trouva confirmé par la mention faite, Zach. 3, 9; 4, 10, des sept yeux de Jéhovah qui parcourent toute la terre. On put donc compter ainsi sept perfections de l'Esprit divin ou mieux sept différents Esprits représentant la totalité des attributs spirituels de Dieu, que le système considérait en dehors de l'essence divine et comme des êtres personnels et distincts.

Notre livre, ce nous semble, n'est pas étranger à ces idées. Il se rapporte aux deux passages d'Ésaïe et de Zacharie (5, 6); il distingue spécialement partout ailleurs l'esprit prophétique (Ch. 2. 3. 19, 10; 12, 5). Dans la vision Ch. 4, qui doit rendre l'idée du gouvernement suprême du monde, Dieu lui-même reste immobile et comme absorbé dans la sérénité immuable de son existence absolue. Mais l'action divine, sa manifestation concrète est symbolisée par les sept flambeaux qui sont les sept Esprits placés devant le trône, et qui, semblables aux rayons qui trahissent un foyer de lumière ou aux yeux qui traduisent au dehors la pensée, rayonnent dans toutes les directions. Pour le système, la notion complète de Dieu se composait des sept attributs spirituels qui se rapportent à son action sur le monde

Digitized by Google

et des trois que nous avons mentionnés plus haut et qui se rapportent à son essence même, en tout de dix, nombre qui symbolise la totalité parfaite et qui est confirmé par la mention, dans la doxologie de David, 1 Chr. 29, 11, de dix perfections divines. Or, nous sommes portés à croire que notre livre, dans le passage 1, 4, veut désigner Dieu par cette totalité de ses attributs dont les trois premiers sont renfermés dans le nom Celui qui est, etc., les autres exprimés par les sept Esprits et distingués de l'essence divine par leur place devant le trône. Ainsi s'expliquerait la mention de ces derniers dans ce passage, leur nombre et leur caractère de personnalité et la circonstance que la dédicace se fait aussi en leur nom avant que Christ ne soit mentionné.

Nous concluons de ce qui précède que l'Apocalypse veut nous donner, non une périphrase poétique ou apocalyptique de l'idée populaire de l'Esprit de Dieu, mais la formule métaphysique qui en prenait la place dans la spéculation de l'école. Il y a cependant loin de cette première ébauche du système à la théorie des Sephiroth cabbalistiques ou des émanations théogoniques successives que l'on rattacha aux noms des attributs divins choisis dans les passages cités d'Ésaïe et de 1 Chron. Surtout nous n'en voyons pas l'énumération liturgique dans les doxologies de notre livre (4, 11; 5, 12, 13; 7, 12)[1]. Non-seulement ces dernières varient

1. Berthold, §. 24; De Wette, *Dogm. bibl.*, §. 263. *Cogitatio, Intelligentia, Sapientia, Fortitudo, Gloria, Pulchritudo, Magnificentia, Victoria, Fundamentum, Regnum.*

Digitized by Google

entre elles et n'observent aucun ordre précis ; elles ajoutent encore d'autres noms, par exemple, l'action de grâces, la louange, la puissance et les plus essentielles des séphires y manquent. L'analogie provient de ce que ces formules généralement usitées dans l'Evangile et d'une valeur toute pratique (Math. 6, 13 ; 1 Tim. 1, 17), ont eu pour modèle ce même passage des Chroniques dont nous avons parlé.

Nous croyons moins encore, avec Herder, que les éléments de la figure de Christ (1, 11 et s.) reproduisent les séphires et dessinent, ainsi que celles-ci dans l'arbre cabbalistique, l'image mystique de l'Adam Kadmon, de l'hypostase primitive, source et unité de toutes les émanations ultérieures. Il vaut mieux rapporter simplement le passage de l'Apocalypse à Daniel 7 et 10.

Néanmoins, si l'Apocalypse n'a aucun rapport avec le système achevé de la Cabbale, elle contient au moins, comme nous l'avons vu, les éléments qui lui ont servi de base. C'est ce qui nous engage à parler ici d'une dernière formule qui est en liaison étroite avec les idées caractérisées plus haut et que, par suite, on peut s'attendre à rencontrer dans notre livre. La théologie palestinienne, aussi bien que l'hellénisme, était arrivée à résumer les manifestations concrètes de la divinité transcendante en une unité personnelle, une hypostase considérée en dehors de l'idée abstraite de l'Être suprême et agissant partout à sa place[1]. Telle est dans les apo-

1. Reuss, I, p. 93.

Digitized by Google

cryphes et dans Énoch l'idée de la Sagesse, dans les Targums la Présence (*Schechinah*), la Gloire (*Doxa*), et surtout la Parole de Dieu (מימרא דאלה), dans le principe simples périphrases pour le nom ineffable Jéhovah, mais qui prirent peu à peu le caractère de formules métaphysiques, qui désignent un être personnel agissant avec conscience et spontanéité. C'est surtout le cas pour la Parole de Dieu que l'usage poétique de l'Ancien-Testament désignait comme l'expression de sa pensée et de sa volonté, et comme l'instrument principal de son activité, notamment lors de la création et que les Targums font constamment agir partout où l'Ancien-Testament parle de l'action de Dieu. C'est à elle qu'est attribuée la délivrance de la captivité d'Égypte et la conduite du peuple dans le désert (Targ. Jérus. Deuter. 26, 17. 18)[1]. C'est la Parole qui, avec les 70 anges qui sont devant Dieu, vient à Babylone confondre les langues (Targ. Jon. Genes. 11, 7)[2]. C'est elle qui agit partout où il est question d'une manifestation matérielle de Dieu, de son bras, de son œil, etc. (Targ. Jon. Es. 48, 13). Et de même que dans les Apocryphes la notion de l'Esprit est absorbée dans celle de la Sagesse et chez Philon par celle du Verbe, les Targums font agir à sa place la Parole de Dieu personnelle (Targ. Jon. Es. 42, 1)[3].

Nous croyons d'après cela devoir maintenir contre Zeller et Köstlin, que cette formule a dans les Targums

1. Berthold, §. 23 et 24.
2. Eisenmenger, I, p. 811.
3. Schmidt, Bibl., *loc. cit.*

Digitized by Google

une valeur spéculative et nous en inférons que si l'Apocalypse la leur emprunte (19, 13), ce qui est possible d'après ce que nous avons vu plus haut et ce qu'admettent ces auteurs eux-mêmes, elle doit y être prise dans le même sens. Il nous paraît certain que les autres formules que nous avons passées en revue ont dans notre livre une valeur analogue et sont plus que des formes apocalyptiques ou de simples titres honorifiques, ou des périphrases vides de sens. Si donc nous les trouvons appliquées à Christ nous pensons qu'elles doivent servir à définir sa nature particulière et que par là l'auteur s'élève à une christologie transcendante.

§. 4.

Nous ne pouvons cependant formuler ces conclusions avant d'avoir montré que l'Apocalypse non-seulement élève Christ au-dessus de la sphère humaine, mais entend le placer au niveau même de Dieu. La preuve nous en est fournie par ce fait remarquable que le plus grand nombre des noms, attributs ou épithètes de Christ, sont choisis parmi ceux que l'Ancien-Testament ou la théologie juive ou aussi notre livre réservent expressément à l'Être suprême.

Christ est l'Amen (3, 14) comme Dieu (Ésaïe 65, 16), le Saint, le Véridique, le Fidèle (3, 7. 14; 19, 11; 1, 5), ainsi que Dieu (4, 8; 6, 10; Ésaïe 6, 3; Ps. 89, 3; Jérém. 42, 5). C'est lui qui sonde les reins et les cœurs (2, 23); dans l'Ancien-Testament c'est Dieu

Digitized by Google

(Jérém. 11, 20; Ps. 7, 10). La théologie juive réservait à Dieu les clefs de la mort, de la vie, de la naissance, de la pluie[1]; Christ a les clefs de la mort et de l'enfer (1, 18). L'Ancien-Testament et notre livre (4, 10; 7, 2) parlent du Dieu vivant; Christ se nomme le vivant dans le sens absolu (1, 17). A plusieurs reprises dans Ésaïe Dieu dit : Je suis le premier et le dernier (És. 41, 4; 43, 1; 44, 6); Christ se nomme de même (1, 18; 2, 8). A l'entrée du livre Dieu se désigne lui-même: Je suis l'A et l'O, le commencement et la fin (1, 8; 21, 7); à la fin c'est Christ qui prend ce nom (22, 13). Les sept attributs ou perfections que la théologie a reconnus dans l'essence de Dieu, Christ aussi les possède (1, 5; 3, 1; 5, 6). Comme lui il s'appelle le Roi des rois, le Seigneur des seigneurs et porte le nom sacré de Jéhovah (17, 14; 19, 16; 15, 3; Deut. 10, 17; Ps. 136, 3; 3, 12; 19, 11). Pour compléter cette ressemblance la figure idéale de Christ (1, 11. 19) porte des caractères réservés par le passage type, Daniel 7, au vieillard, c'est-à-dire à Dieu lui-même.

Ajoutons que dans la cité céleste celui qui partage le trône de Dieu est l'époux de l'Israël idéal comme Jéhovah l'était du peuple de l'Ancien-Testament, qu'il est au même degré que lui temple spirituel, source unique de lumière (21, 23) et dispensateur des biens éternels (7, 17; 22, 1-5), et qu'il reçoit de toute la création y compris les anges les plus élevés en rang la même adoration et se voit célébré par les mêmes doxologies (5, 6; 4, 11; 7, 12).

1. Züllig, De Wette, *Comm.*

Digitized by Google

Tous ces rapprochements ne permettent pas de doute sur l'intention formelle de l'auteur de donner à Christ la plus grande ressemblance possible avec Dieu et de le revêtir de tous ses attributs, jusqu'à ne réserver à Dieu que ce seul nom : le Seigneur Dieu tout-puissant (1, 8). Nous n'hésitons pas à nous servir de l'évidence de cette intention comme d'un argument dans la question de savoir si ces noms ou attributs que Christ a de commun avec Dieu, lui appartiennent au même titre et dans le même sens et s'ils lui donnent le caractère de la divinité. L'auteur veut élever Christ à la hauteur de Dieu; il est donc probable qu'il cherche à se rendre compte du rapport qui existe entre eux. Or, nous venons de voir que l'auteur n'est pas étranger aux idées spéculatives de l'école, et que l'explication de plusieurs des noms ou attributs doit être cherchée de ce côté.

Il y a plus; le livre d'Énoch nous a prouvé que la combinaison de l'élément spéculatif avec la christologie n'était pas chose nouvelle dans une sphère à laquelle notre livre se rattache sous beaucoup d'autres rapports, et que de bonne heure déjà les proportions données à la figure du Messie n'étaient plus applicables à un simple mortel. C'est fondé sur l'ensemble de ces raisons que nous entreprendrons de montrer que les attributs prêtés à Christ sont à prendre dans leur sens propre et non comme des titres honorifiques, et qu'ils font de Christ une hypostase divine, partageant en réalité avec Dieu ses attributs essentiels.

Digitized by Google

§. 5.

Le nom de Fils de Dieu paraît une seule fois dans l'Apocalypse (2, 18. 27) avec une allusion si claire à *Ps.* 2, 7, qu'on s'accorde généralement à le prendre dans le sens de ce passage comme une désignation du Messie, du roi d'Israël, et non pas dans le sens métaphysique qu'il a dans le 4.e Évangile. Énoch, Esdras ne l'emploient pas autrement, et l'idée spéculative du Fils est étrangère à la théologie palestinienne. Ce qui prouve néanmoins que l'Apocalypse fait de cette qualité de fils un signe distinctif pour Christ et l'entend d'une union plus intime que celle d'aucun autre être avec Dieu, c'est que lui seul peut appeler Dieu son père ou aussi son Dieu, comme il le fait plusieurs fois avec emphase (1, 6; 2, 27; 3, 5. 21; 1, 7; 3, 10), tandis que jamais les fidèles n'osent invoquer Dieu sous ce nom; ce qui prouve à la fois la distance qui le sépare d'eux et son affinité avec le Père.[1]

Nous ferons une remarque semblable au sujet du nom de Jéhovah que porte Christ. Son nom nouveau (3, 12), que seul il connaît (19, 11) et qu'il écrira sur le front des fidèles est le même que celui du Père (3, 12; 14 1), et ne peut être que le *Schem hammephorasch,* le nom ineffable Jéhovah, à la fois le sceau distinctif de tout ce qui est consacré à Dieu, et la for-

1. Reuss, I, p. 46.

Digitized by Google

mule magique (Énoch 69) dont la prononciation mystérieuse fait participer les initiés à la puissance et à la science divine, et constitue une des félicités qu'on attendait du Messie (2, 17 ; cp. És. 52, 6). Le passage (3, 12) semble se rapporter à une tradition juive[1], d'après laquelle trois choses doivent porter le nom de Jéhovah. Les justes d'après Es. 43, 7; le Messie d'après Jérém. 23, 6; la Cité sainte d'après Ez. 48, 35. Zeller conclut de cette identité du nom de Messie avec celui des justes et de la cité, qu'il ne peut impliquer aussi une identité de nature avec Jéhovah. Mais il est évident que Christ le possède à un titre bien supérieur; lui seul le dispense, lui seul en connaît les mystères et peut les révéler. Il lui convient d'ailleurs dans son sens métaphysique en ce qu'il est l'A et l'O, le premier et le dernier. Quant à l'épithète de nouveau, qui semble prouver qu'il ne lui appartient pas essentiellement, on ne peut en conclure que ce fait que dans le nouvel état de choses il a déposé son humble nom terrestre, Jésus.

Ce révélateur des mystères du nom de Dieu dont parle déjà Enoch apparaît tout d'abord ici comme le révélateur apocalyptique. Notre livre, c'est *son* apocalypse; seul de tous les êtres il peut ouvrir le livre aux sept sceaux (5, 5), seul il peut transmettre la parole prophétique de Dieu, soit par l'Esprit soit par son ange qui est aussi celui de Dieu, ce qui prouve l'identité de la source et du témoignage (1, 2; 22, 6.

1. Eisenmenger, I, 449.

Digitized by Google

16). Voici pourquoi l'ange renvoie le prophète à adorer Dieu en lui disant que c'est le témoignage de Christ qui constitue l'esprit de prophétie (19, 10; 1, 9). C'est dans ce sens qu'il est plusieurs fois dit que Christ témoigne (22, 16. 20). On aurait tort cependant de rapporter à la seule révélation apocalyptique ou à la prédication de la vérité le nom de témoin fidèle qui (1, 5; 3, 14) désigne la première fonction de Christ. Il doit être pris dans le sens plus large que nous commande l'explication du symbole des sept cornes et des sept yeux de l'Agneau. Ce double symbole se rapporte à la fois à la toute-puissance du Roi des rois triomphateur qui représente Dieu dans le règne du monde (11, 15) et de l'Église (ch. 2. 3), qui a pouvoir sur la vie et la mort, le livre de vie et les biens éternels; et à la toute-science de celui qui scrute les cœurs, qui seul connaît le nom de Dieu et seul ouvre le livre de l'avenir. Il y a dans le symbole des yeux cette analogie avec l'œil humain, que de même qu'il traduit au dehors la pensée en permettant aussi de la reconnaître au fond de l'âme, Christ en qui est la plénitude de l'Esprit, transmet l'action de la divinité au monde et offre à ce dernier le seul moyen de la connaître. Le témoin fidèle c'est le révélateur absolu de Dieu et c'est bien là le sens de la formule métaphysique d'après laquelle il est revêtu de la somme des attributs qui mettent la divinité abstraite en rapport avec le monde.

Voici encore un fait qui nous confirme dans cette idée. Le passage (21, 23) parle de la présence réelle de la divinité dans la cité céleste qui n'a plus besoin

Digitized by Google

de soleil ni de lune, car la gloire de Dieu l'éclaire et l'Agneau est son flambeau. L'auteur modifie ici le passage type du nôtre (Es. 60, 19), en ce sens qu'il en rapporte à Christ la seconde partie « et ton Dieu sera ton ornement. » En second lieu le parallélisme marque l'identité de l'action de l'Agneau avec celle de la Gloire (Schechinah) et nous en concluons que là encore Christ représente la manifestation concrète de la divinité transcendante. La même chose a lieu ch. 7, 15, cp. Es. 49, 10.

Toutes ces observations nous conduisent à admettre que, pour l'auteur, Christ est cette hypostase révélatrice dont parlait l'École, et nous ne serons pas étonnés de lui voir appliquer un des noms techniques énumérés plus haut.

§. 6.

Au moment de son apparition triomphale Christ est désigné par une série de noms dont quelques-uns sont purement honorifiques comme par exemple le Roi des rois (19, 16), le fidèle et le véridique, celui qui juge et combat avec justice (19, 11). Un autre est écrit sur son front; c'est un nom secret que lui seul connaît, c'est-à-dire le nom ineffable de Jéhovah (8, 12). Enfin il est dit que son nom s'appelle la Parole de Dieu (ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ) et nous y reconnaissons le nom propre et distinctif du personnage qui apparaît à la tête des armées célestes. Il rappelle si bien la formule chaldaïque citée plus haut que la plupart des auteurs

Digitized by Google

s'accordent à l'expliquer par elle[1]. Seulement Zeller ici comme dans les Targums ne lui reconnaît d'autre valeur que celle d'une simple périphrase du nom de Jéhovah et d'autre but que celui de désigner d'une manière plus claire le nom secret et d'indiquer que Christ en sa qualité de Messie a le droit de le porter. Nous ne voyons pas pourquoi ce nom parfaitement compréhensible pour le lecteur, d'après les indications précédentes (3, 12), devrait être mieux précisé; de plus ce nom et cette périphrase ne sauraient être si absolument synonymes qu'en parlant du nom de Jéhovah on pût dire : la Parole de Dieu; on dirait plus simplement le *nom* de Dieu. De Wette observe encore qu'il serait mesquin de faire une forme vide de sens d'un des noms qu'accumule l'auteur dans ce moment solennel. D'un autre côté De Wette pense qu'il n'est question ici que d'une comparaison poétique entre Christ qui exécute les volontés de Dieu et la parole divine qui en est l'expression; Köstlin cite, comme ayant servi de modèle à l'Apocalypse, la fameuse prosopopée Sap. Sal. 18, 15, où la parole de Dieu poétiquement personnifiée descend du Ciel pour exterminer les Assyriens. Il en conclut que dans l'Apocalypse il ne s'agit également que d'une image rhétorique qui lui a été suggérée par le passage que nous venons de citer et par cette épée à deux tranchants sortant de la bouche du Messie qui d'après Ésaïe 11, 4 servait d'attribut constant au juge et au vengeur d'Israël (1, 16; 2, 12. 17; 19, 15.) et

1. Philon et Jean parlent du λόγος tout court, et n'ajoutent jamais τοῦ Θεοῦ.

Digitized by Google

dont Pseudo-Esdras fait le souffle puissant de sa Parole et de son Esprit. Nous admettons l'influeuce de ces deux types sur le choix que fait notre auteur du nom la Parole de Dieu. Mais ne peut-on pas tout aussi bien supposer que ces mêmes images et surtout la dernière sont, dans la pensée de l'auteur, une raison de plus pour comparer Christ avec la Parole hypostatique définie par l'École, lorsque tout nous porte à croire qu'il connaît cette idée spéculative et qu'ailleurs il l'applique à Christ? Qui nous dit que suivant l'habitude de la spéculation palestinienne de prendre dans le sens propre et matériel les images de l'Ancien-Testament, l'auteur ne regarde pas cette parole de la Sapience comme identique avec l'être réel et personnel qui figure tant de fois dans les Targums et qu'il l'identifie de même avec Christ?

Sans doute, l'action matérielle qu'il lui attribue ne cadre pas avec la notion du Verbe philonien, mais d'autant mieux avec la Parole des rabbins, témoin ce passage cité plus haut où la Parole, avec les 70 anges qui sont devant Dieu, descend sur Babylone. Du reste, il faut aussi faire la part du style poétique qui recouvre ici le fond de la pensée. Nous avons reconnu dans le paragraphe précédent que l'arme de Christ est l'Esprit dont seul il dispose, qui demeure en lui ou mieux qui est un avec lui. Nous voyons par les sept Épîtres écrites aux Églises que c'est bien l'Esprit qui est le moyen d'action du chef et du juge de l'Église; nous pensons qu'ici également l'auteur songe à un jugement, à un combat tout spirituel, et que le tableau matériel qu'il nous donne rentre dans la symbolique de l'Apocalypse.

Digitized by Google

L'auteur a donc pu arriver à combiner l'idée spéculative de la Parole de Dieu avec celle du Messie. Nous ne saurions dire s'il a été le premier à le faire. Le livre d'Enoch a fait, il est vrai, un commencement dans cette voie; nous croyons même que sous ce rapport il a influencé notre livre. Cependant nous n'osons beaucoup insister sur les exemples des Targums cités par Berthold, Schmidt, De Wette, par exemple, Targ. Jérus. Genes. 49, 18, qui attribue à la Parole le salut final d'Israël, ou Targ. Jon. Es. 42, 1. « J'ai voulu que ma Parole (mon Esprit) fût en lui, » ou Targ. Jon. Ps. 110, 1, qui pour : *Dominus dicit domino meo,* met : *dicit Verbo suo.* Néanmoins la manière dont l'auteur emploie les formules qui nous occupent, sans contexte, sans mot d'explication, permet de penser que le sens qu'il leur donne devait être connu d'avance de ses lecteurs.

C'est le cas, par exemple, pour celle qui désigne Christ comme le commencement de la création (3, 14, ἡ ἀρχη τῆς κτίσεωστοῦ θεοῦ), et que nous avons réservée comme une dernière preuve de notre thèse (11, 14), parce qu'elle ne saurait mieux s'expliquer que par l'idée de l'hypostase de la Parole qui d'abord créée appela ensuite le monde à l'existence. La traduction que nous en donnons nous paraît la seule justifiée par la langue du Nouveau-Testament, et nous ne saurions admettre celle dont l'exégèse orthodoxe a fait usage pour combattre les Ariens et pour mettre d'accord l'Apocalypse et le 4.e Évangile, et qu'elle a constamment défendue depuis.

1. Cp. Apoc. 22, 13; Rom. 1, 20.

Digitized by Google

On ne peut citer aucun texte où le mot ἀρχη ait le sens d'αἰτία, cause, principe actif de la création. D'ailleurs Paul, dans une formule toute semblable (Col. 1, 15)[1], fait également de Christ le premier né de toutes les créatures. D'après les deux formules, Christ doit donc être regardé comme le *principium passivum seu materiale* de la création et l'Exégèse, à l'exemple d'André et d'Arethas, les plus anciens commentateurs de l'Apocalypse, doit chercher une parallèle dans Sap. 8, 22, où la Sagesse dit : Il m'a créé, le commencement de ses voies ; passage auquel l'auteur lui-même nous renvoie, si toutefois le parallélisme entre Apoc. 3, 14-20, et Sap. 8, est fondé.

L'usage de la langue justifie moins encore l'explication de Zeller et de Köstlin, qui n'admettant pas que les Juifs et partant les Judéo-chrétiens aient eu l'idée de la préexistence du Messie, et n'en trouvant d'ailleurs aucune autre trace dans l'Apocalypse, pensent qu'il ne s'agit ici que d'un titre honorifique, par lequel Christ, quant à sa dignité, est placé au-dessus des autres créatures. Il a été prouvé depuis[2], que les rabbins admettaient la préexistence du Messie en tant que supérieur aux anges[3], et pour cela nécessairement créé avant eux. Nous avons mieux encore ; Énoch nous montre de la manière la plus explicite que cette idée était reçue de très-bonne heure. « *Schon vor der Weltschöpfung war* « *er auserwählt und verborgen vor ihm, und wird vor*

1. Reuss, II, p. 100.
2. Hellwag, *Theol. Jahrb.*, 1848.
3. Cp. Ewald, *Comm.*

Digitized by Google

« *ihm seyn von Ewigkeit zu Ewigkeit; denn zuvor war* « *verborgen der Menschensohn, und der Höchste hat ihn* « *aufbewahrt vor seiner Macht und ihn den Auserwählten* « *geoffenbart. Zwar ist er der Welt noch verborgen und* « *nur den Gerechten durch die Prophetie geoffenbart.* « *Aber die Engel preisen seinen Namen und zu jeder* « *Stunde wurde jener Menschensohn genannt vor dem* « *Herrn der Geister,* etc. » (Énoch. 48, 6; 62, 7; 40, 5).

En admettant que cette idée de la préexistence du Messie ait été connue à notre auteur, et tout nous porte à le croire, elle devait, dans sa pensée, s'allier tout naturellement avec l'idée de la Parole ou de la Sagesse que l'école considérait comme la première manifestation de la divinité et partant comme la première créature (cp. Sirach 1, 4. 6; 24, 8. 9), éternelle par rapport au monde, mais non pas dans le sens absolu vis-à-vis de Dieu.

C'est dans ce sens qu'il faudra prendre cet autre nom de Christ, l'Alpha et l'Omega, le premier et le dernier. Nous ne commettrons pas, comme Köstlin, l'inconséquence de rapporter les premiers termes de ces formules à la dignité de Christ et les seconds à sa vie aux siècles des siècles. Les passages d'Ésaïe auxquels ils sont empruntés (41, 4; 44, 6; 48, 12) y rattachent partout l'idée d'existence antérieure au monde, d'éternité, d'absoluité, soit pour rassurer Israël, soit pour faire contraste avec les idôles et l'Apocalypse (1, 18), songe certainement non à la dignité, mais à la vie absolue du premier ressuscité et du maître de la mort.

D'ailleurs elle ajoute elle-même l'explication (22, 13):

Digitized by Google

Je suis le commencement et la fin, et entend évidemment par là donner à Christ un attribut semblable à celui par lequel l'école désignait Dieu comme l'Éternel. Il est le premier en toutes choses, le premier né et le premier ressuscité des morts; dès avant la création du monde il a écrit les noms des prédestinés dans le livre de vie, et à la fin des siècles il est là pour donner leur récompense à ses fidèles. Il est le premier et le dernier, parce qu'en lui commence et finit l'œuvre du salut, et toute promesse faite jadis en son nom s'accomplit en lui. Enfin il est le premier et le dernier, parce qu'il est cette hypostase divine dont l'éternité est absolue aux yeux du monde, mais relative par rapport à Dieu.

§. 7.

Nous sommes arrivés à cette conclusion sans nous préoccuper jusqu'à présent de cette série de qualifications que nous avons signalées §. 1, et que les opinions que nous combattons opposent à notre argumentation. Comment concilier l'idée que Christ est Dieu, avec cette autre qu'il est le fils de David qui déclare lui-même avec une certaine emphase que ses pouvoirs, sa place sur le trône, la gloire céleste dont il est revêtu, lui ont été octroyés par Dieu et cela comme une récompense de ce qu'il a vaincu (2, 27), c'est-à-dire, de l'œuvre dont il était chargé? Nous ferons observer à ce sujet que l'épître aux Hébreux ne résout pas plus

Digitized by Google

l'antinomie entre le Christ antérieur au monde et le Christ historique; que là aussi le Fils de Dieu, quoique préexistant et supérieur aux anges, est obligé de mériter son élévation dans le ciel par sa soumission et son obéissance. Nous dirons plus[1]; Paul et Jean lui-même retombent incessamment de la hauteur du point de vue spéculatif dans la terminologie vulgaire et le point de vue de la tradition naïve du peuple. On peut trouver chez eux la subordination du Fils au-dessous du Père tout aussi nettement formulée que dans les passages de l'Apocalypse qui le désignent comme l'Oint de Dieu et l'organe de ses jugements, ou comme le témoin fidèle recevant de la main de Dieu et la révélation apocalyptique, et son trône et sa gloire, ou qui distinguent l'ἐξουσία de Christ de la βασιλεία de Dieu (12, 10), ou qui emploient cette formule fréquente chez Paul : Θεός και πατήρ Ιησοῦ Χριστοῦ (1, 6; Rom. 15, 6; 2 Cor. 1, 3). Si l'on est obligé de convenir que des ouvrages essentiellement dogmatiques, tel que le 4.e Évangile[2], ne poussent point à toutes leurs conséquences légitimes les idées spéculatives qu'ils empruntent pour définir la nature de Christ; qu'ils laissent d'importantes lacunes dans le système; qu'ils présentent deux séries de déterminations christologiques, les unes conformes au point de vue populaire, les autres métaphysiques et exprimant le fond de la pensée; — peut-on exiger plus de conséquence, sous ce rapport, d'un livre parlant la langue poétique et populaire de l'Ancien-Testament, et dont

1. Reuss, II, p. 100 et 352.
2. *Ibid.*, p. 352 *sq.*

Digitized by Google

le premier but n'est pas l'enseignement dogmatique ? Ne pouvons-nous pas, à plus forte raison, attribuer à la forme, à la symbolique, à l'influence des modèles, tout ce qui est en contradiction avec le point de vue supérieur que nous y avons reconnu ?

Nous ne nous laisserons donc pas arrêter par les objections tirées de l'antinomie dont nous parlons. Nous avons déjà fait la remarque que si le nom de Christ est appelé un nom nouveau, on ne doit pas nécessairement en conclure qu'il ne lui convient pas en vertu de sa nature propre. Quant à l'objection que ch. 5, 12 l'Agneau paraît être représenté comme devant recevoir les sept perfections de la béatitude à partir d'un moment à venir, en vertu du mérite de son œuvre, nous citerons le passage tout semblable 4, 11, où ces perfections sont attribuées à Dieu également en vertu de son œuvre (la Création).

Enfin la circonstance que, la préexistence même admise, il n'est pas question dans l'Apocalypse du second caractère essentiel de l'hypostase, de la création du monde, ne nous semble pas devoir être comptée. On ne peut pas argumenter du silence du livre; à ce titre Christ ne serait pas non plus le juge au dernier jugement, parce qu'on s'accorde à entendre de Dieu le passage 20, 11; et cependant Énoch et Pseudo-Esdras et le Nouveau-Testament attribuent le jugement à Christ.

Nous croyons donc pouvoir conclure de l'ensemble des preuves que nous avons cherché à rassembler dans ce travail, que l'Apocalypse veut élever Christ au niveau de Dieu; que de plus elle cherche à définir sa nature

Digitized by Google

et son rapport avec Dieu au moyen de formules qu'elle emprunte à la philosophie judaïque; enfin, que la première impulsion dans ce sens lui a été donnée par les idées que professait antérieurement déjà une partie de la société juive touchant la nature du Messie, et qui se combinent dans la pensée de notre auteur avec l'impression produite par la résurrection miraculeuse de Christ, et avec la foi que sa mort valait le salut aux fidèles. L'auteur ne se contente pas des propositions détachées que Christ vit éternellement, qu'il sonde les cœurs, qu'il est l'Amen, le fidèle et le véridique, qu'il résume en lui les sept Esprits, qu'il est le Fils de Dieu et le Roi des rois, et qu'il porte le nom de Jéhovah : il rapporte tous ces attributs à l'idée de l'hypostase de la Parole de Dieu personnelle, et leur donne ainsi une raison d'être, une base dogmatique qui les explique naturellement.

Par là il serait prouvé que la nuance judéo-chrétienne du dogme, celle du moins qui s'appuyait sur le prophétisme de l'Ancien-Testament, s'est élevée indépendamment de Paul et de l'héllénisme d'Alexandrie, à une christologie transcendante et cela à une époque bien rapprochée des débuts de la prédication évangélique. Il serait donc prouvé aussi que la christologie plus ou moins développée ne peut pas servir de critère assuré pour le classement des diverses productions littéraires de l'époque apostolique, ce que nous nous étions proposé de montrer en entreprenant ce travail.

Digitized by Google

5 OC 58

Digitized by Google

Digitized by Google

gle